46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 21 23 MAI 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pour faire son salut, il faut avoir réparé le mal qu'on a fait. Mais comment donc le directeur d'un mauvais journal, par exemple, ou de cinéma pornographique impie, voulant se convertir sur la fin de sa vie, arrivera-t-il jamais à réparer les scandales et le mal qu'il a faits ? Comment surtout réparera-t-il jamais le mal fait aux âmes tombées en enfer ?

R. — Dans quelle théologie, dans quel catéchisme avez-vous vu que « pour faire son salut il faut réparer d'abord le mal qu'on a fait » ? Formule inédite, de votre cru, et fausse assurément, tout au moins au sens où il est évident que vous la prenez.

La doctrine catholique enseigne que, pour être sauvé, pour faire son salut, il est nécessaire et suffisant de mourir en état de grâce. Rien de plus. Vous y ajoutez les « réparations » du mal qu'on a fait, ce que pourtant, tout le premier, vous considérez comme une pure impossibilité. Alors ? Croyez-vous donc que le salut est impossible ? et, devant cette logique et absurde conclusion, comment n'avez-vous pas soupçonné l'incorrection du principe même de votre hypothèse ?

« Mal » et « réparation » sont deux termes équivoques dont il importe tout d'abord de préciser les différentes significations.

Contentons-nous, pour les besoins de la présente question, de distinguer le *mal du péché en soi* et le *mal de ses conséquences*. On dirait tout aussi bien, en abrégeant ces précisions ainsi entendues : mal *interne* et mal *externe*.

Tout péché quelconque est par essence la violation coupable (volontaire, délibérée) d'une loi obligatoire en conscience, et, comme la loi morale a, en dernière analyse, sa source en Dieu, de qui seul peut procéder l'impératif d'autorité à priori obligatoire pour la conscience humaine, on dit, et avec raison, que tout péché est virtuellement, implicitement, *offensa Dei*. Voilà pour sa malice propre, interne, constitutive. Et l'on sait que cette caractéristique fondamentale d'*offensa Dei* peut se trouver seule, sans répercussion en dehors de la volonté, comme il arrive dans les purs péchés de pensée, que les théologiens appellent précisément « péchés internes. »

Mais il arrive souvent que le péché a une sorte de complément dans un objet extérieur auquel il se rapporte comme à son terme spécificatif : sous ce rapport, on peut le dire *externe*, à titre de prolongation accessoire dans le monde du dehors, prolongation qui vient pour ainsi dire s'ajouter à l'entité fondamentale du péché, laquelle est toujours *interne*, dans l'acte même de la volonté. Ainsi l'*intention* de voler est en soi, et comme telle, péché interne ; elle devient, par surcroît, péché externe quand le *fait* du vol est réalisé.

On s'est demandé ce que la « réalisation » du mal ajoute à l' « intention » coupable, qui en est le point de départ dans la volonté, ce qu'ajoute, par exemple, l'exécution matérielle du vol à la pensée, délibérée d'abord, de l'effectuer.

A cette question assez délicate et subtile, les théologiens répondent d'abord qu'en aucun cas l'exécution n'est péché en elle-même dans le fait de sa matérialité, puisqu'il n'y a de péché possible, proprement dit, que dans l'acte désordonné de la volonté : la malice morale formelle a là son siège, pas ailleurs.

Ils répondent, en second lieu, que, si le fait externe de l'exécution n'est pas en soi péché, il peut contribuer cependant, *per accidens*, virtuellement, à en augmenter la malice dans la volonté, soit en lui offrant une plus forte gravité de matière, qui entraîne une plus grande volonté du mal, soit, au moins, en entretenant dans celle-ci une tension continue qui se prolonge et s'accentue en raison même du temps et des difficultés que peut présenter l'exécution du vol.

Ils répondent, en troisième lieu, que le péché à conséquences ou résultantes externes, délibérément voulues, entraîne l'obligation de réparer le mal ainsi causé au dehors, v. g. la restitution en cas de vol ou de damnification. Et ceci nous amène à préciser, quant au mot « réparer, » une distinction nécessaire.

Réparer, c'est restaurer, ramener en son lieu propre primitif l'objet qui a été indûment déplacé, remettre à neuf ce qui a été altéré. Or, si l'on peut, dans un sens large, admettre que, pour le retour à l'état de grâce, la réparation s'impose également, en droit, pour le mal interne et pour le mal externe du péché, *en fait* il en va tout autrement.

Pour le retour à l'état de grâce, seule est rigoureusement nécessaire et suffisante la réparation du mal interne du péché, qui consiste dans la

contrition, agréée par Dieu qu'il a offensé. Tout pécheur est, en un sens vrai, un voleur, puisque par sa révolte il a enlevé à la loi, pour se l'attribuer, l'autorité qu'elle avait d'exercer sur lui son droit supérieur et divin de commandement ; mieux que cela, il l'a déchirée, foulée aux pieds, et, en ce qui le concerne, anéantie. Il reste pécheur tant que dure ce renversement de l'ordre, qu'il avait l'absolu devoir de respecter comme appartenant à un « domaine » étranger et supérieur au sien.

A cet état de choses il n'est qu'un remède, la contrition, par laquelle le pécheur remet Dieu (la loi) à sa place, la première, *super omnia*, en restituant à sa majesté ce qu'il lui a dérobé. Ainsi entendue, la contrition est une réparation, une « remise à neuf » de l'ordre moral démoli ou endommagé par la malice de la volonté. Et l'on voit assez par là : 1° que cette réparation est nécessaire pour récupérer l'état de grâce, qui est *conversio ad Deum*, le péché étant au contraire *aversio a Deo* parce que *conversio ad creaturam ;* 2° qu'elle est suffisante, puisque l'ordre normal de l'amitié de Dieu se rétablit dès l'instant où le pécheur rectifie sa volonté et se convertit, c'est-à-dire répare le mal interne de sa faute par l'acte de contrition émis dans les conditions théologiques qu'agrée la miséricorde divine. Voilà pour la réparation interne au double point de vue du droit et du fait.

La réparation externe, au contraire, si elle est nécessaire *en droit (in intentione)* au moins comme implicitement contenue dans la contrition sincère, ne l'est pas *en fait*. Nous ne sommes plus là, en effet, sur le terrain propre de la volonté où se déroule exclusivement tout le drame du péché et de la conversion. Le fait de cette réparation est affaire du dehors, qui dépend de circonstances sur lesquelles la volonté du pécheur converti peut n'avoir à exercer qu'une influence très atténuée, souvent même absolument nulle. Quelque désir qu'il en ait, le voleur repentant, mais ruiné, se trouve dans l'impossibilité de restituer : on l'absout cependant, et il recouvre l'état de grâce ; à l'heure de la mort, il sauve son âme pour l'éternité, sans avoir réalisé la réparation externe de son vol.

Ainsi en est-il de toutes les sortes de réparations internes : obligatoires *in voto*, cela va sans dire, et sous ce rapport condition *sine qua non* du salut, elles cessent de l'être *in re* quand elles sont — cas fréquent, surtout à l'heure de la mort — physiquement ou moralement impossibles. C'est donc une erreur de prétendre, en formule globale, sans autre précision, que « pour faire son salut il faut avoir réparé le mal qu'on a fait. »

Il est toutefois un genre de réparation qui reste possible après la mort : c'est celui qui consiste à régler avec la justice divine dans le Purgatoire le compte de la dette accessoire contractée dans le « vol » fait à l'ordre de la loi morale par le péché. Mais c'est là une expiation, une « réparation, » une sanction pénale dont l'exécution différée n'empêche pas la justification du pécheur *quoad culpam*, condition nécessaire et suffisante, encore une fois, pour le salut.

Le mot *salut*, d'ailleurs, est, lui aussi, sujet à équivoque, tout comme les termes « péché » et « réparation. » Le salut, en effet, qui est proprement, pour l'homme, le fait d'atteindre sa fin dernière, peut s'entendre en deux sens différents, suivant qu'on le considère à l'état provisoire, quoique certain, ou dans son état définitif.

Le *salut provisoire*, c'est l'état de grâce, à l'instant de la mort, sans aucun péché mortel sur la conscience. Le sort de l'âme est alors fixé : elle est assurée de prendre un jour place parmi les élus dans la béatitude éternelle. Ce « jour » viendra plus tôt ou plus tard, quand toutes les « réparations » du Purgatoire auront été accomplies ; mais enfin il viendra, et, dès sa séparation d'avec le corps, l'on peut et l'on doit dire avec entière assurance que l'âme est *sauvée* (de l'enfer) : salut provisoire, si l'on veut, mais salut certain dès cet instant-là.

Si maintenant l'on considère l'âme en possession de la béatitude, qui est sa fin dernière intégrale, c'est alors le *salut définitif*, à la condition de faire porter l'opposition de ces deux mots — provisoire, définitif — non sur la « substance » du salut, fixée à l'instant de la mort, mais sur la « modalité » purement temporaire de son intégrale échéance.

Ceci compris, il est évident que le salut définitif n'est possible qu'après entier achèvement des réparations ou satisfactions que peut exiger la justice divine, ou, en d'autres termes, après complète liquidation des dettes — *reliquiæ peccati* — dont se trouve encore grevé notre compte de justice devant Dieu à l'heure de la mort ; mais il est évident aussi que cet apurement de compte, nécessaire pour le salut définitif, ne l'est pas pour le salut provisoire ; et ce qui est parfaitement clair, enfin, c'est la conclusion qui se dégage de toutes ces explications en réponse à notre correspondant, à savoir, qu'il n'est pas vrai du tout que « pour faire son salut il faut avoir réparé tout le mal qu'on a fait. »

* *

Pendant que nous y sommes, ajoutons en manière de corollaires à cette courte étude trois considérations pratiques sur lesquelles il est bon d'attirer l'attention des fidèles... et la nôtre.

Il y a quelque chose de terriblement inquiétant pour la conscience humaine dans ce fait que très souvent le mal causé à autrui, les conséquences du péché, sont irréparables. Nous en gardons quand même devant Dieu la culpabilité, dans la mesure où nous les avons prévues et voulues ; mais leur « réparation » échappe à notre pouvoir. N'a-t-on pas comparé la médisance à l'effeuillement d'une rose, dont les pétales dispersés aux quatre vents du ciel ne peuvent plus jamais être réunis pour reconstituer (réparer) la fleur en son état primi-

tif ? C'est déjà une raison, pour nous, d'éviter avec soin la responsabilité lourde, *quoad culpam*, des ruines que peuvent occasionner nos fautes. Mais en voici une autre, et c'est la seconde réflexion pratique qui se dégage de toutes les explications précédentes.

Le mal que le pécheur ne peut réparer ici-bas reste malgré tout à son compte : c'est une dette qu'il lui faudra payer tout au moins sous la forme des expiations pénales du Purgatoire, dans l'hypothèse, bien entendu, de l'état de grâce, à l'instant de la mort. Que sera et combien de temps (?) durera cet état pénitentiel satisfactoire ? Nous l'ignorons, et n'en connaissons par la foi que la modalité de sa rigueur douloureuse.

Mais — et c'est notre troisième observation, qui servira de conclusion finale, la foi et la doctrine de l'Eglise nous apprennent que nous pouvons, au cours de notre vie terrestre, amasser, par nos bonnes œuvres surnaturelles satisfactoires, un pécule de réserve qui sera là-haut accepté en déduction, non seulement de notre propre dette, mais aussi de la dette des âmes souffrantes, pour le soulagement desquelles nous avons la générosité de l'offrir à la justice divine.

Et l'on sait que, pour comble de miséricorde, indépendamment de la valeur propre de nos œuvres personnelles, le Souverain Pontife a le pouvoir de leur attacher — *de thesauro Ecclesiæ* — une efficacité satisfactoire supplémentaire, considérable, parfois même totale (plénière) : c'est toute la théorie et la pratique des Indulgences.

Si, donc, lourde nous apparaît avec raison la responsabilité de nos défaillances morales, et effrayante la perspective des tourments du Purgatoire, n'oublions pas que la bonté de Dieu, prévenant les exigences futures de sa justice, nous offre dès maintenant le moyen d'abréger la suprême expiation, grâce à la vertu satisfactoire de nos bonnes œuvres et des Indulgences, puisque le souverain Juge veut bien, pour indirecte qu'elle soit et de pure équivalence, agréer cette manière de « réparer » avant la mort tout le mal que nous avons fait.

Q. — L'*Ami* voudrait-il exposer ce qu'il faut entendre par *grâce sacramentelle ?* Les points suivants en particulier me semblent obscurs et insuffisamment traités dans beaucoup de manuels :

1o Comment prouver que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce habituelle ?

2o En quoi consiste ce mode intrinsèque et permanent dont parlent les thomistes ? Jean de St-Thomas le définit ainsi : « iste modus... consistere in quadam derivatione et imitatione gratiæ Christi. » Que signifie ce « *quadam* derivatione » ?

3o La grâce sacramentelle aurait-elle vis-à-vis de la Passion du Christ une relation plus étroite que la grâce non sacramentelle ? S. Thomas dit, en parlant de la première, qu'elle est « participatio dominicæ passionis. » *(De verit.*, q. 27, a. 5, ad 12).

R. — Il est certain que l'infusion dans l'âme de la grâce sanctifiante n'est pas, même dans l'ordre actuel de la Providence, liée à la réception effective d'un sacrement, bien qu'en réalité cette infusion extrasacramentelle suppose toujours, chez les adultes, le désir au moins implicite du sacrement. Par conséquent, on peut concevoir que la grâce habituelle ou sanctifiante soit communiquée extrasacramentellement : c'est le cas de la justification *ex opere operantis*. En ce cas, c'est-à-dire « en tant qu'elle n'est pas acquise par la voie sacramentelle *ex opere operato*, mais qu'elle est méritée en un sens plus ou moins strict *(de congruo vel de condigno) ex opere operantis*, » elle s'appelle « la grâce commune ou ordinaire » *(gratia communiter dicta, vel communis)* [1]. Mais ordinairement la grâce habituelle ou sanctifiante est produite ou accrue par la réception d'un sacrement, *ex opere operato*, et, en ce cas, elle est accompagnée d'autres secours habituels ou actuels répondant à la fin du sacrement reçu, et, en ce cas, on appelle grâce sacramentelle « toutes et chacune des grâces qui sont produites et reçues par les sacrements en tant que produites et reçues par cette voie. »

Si générale que soit cette première notion de la grâce sacramentelle, elle nous permet néanmoins de constater que la grâce, appelée sacramentelle parce que causée par le sacrement, comporte la grâce habituelle commune, qui est essentiellement la même que dans la justification extrasacramentelle, et, de plus, « quelque chose » de surajouté. Les théologiens, écrit à ce sujet Gihr (p. 116), « admettent généralement que cette distinction (de la grâce commune et de la grâce sacramentelle) n'atteint pas l'essence de la grâce, qu'elle est simplement accidentelle. *Gratia sacramentalis est* EADEM *per* ESSENTIAM *cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures* CONNOTET EFFECTUS (S. Bonaventure, *IV Sent.*, dist. I, part. I, q. 6). » Et, dans un sens plus strict et plus pressé, c'est ce quelque chose d'accidentel et de surajouté que le langage théologique appelle grâce proprement sacramentelle, par opposition à la grâce commune des vertus et des dons.

I. — Comment donc prouver qu'en réalité la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à cette grâce sanctifiante commune ? C'est la première question posée par notre correspondant.

« *Il est certain* de l'aveu de tous les théologiens, *que, en plus de la grâce sanctifiante commune à tous, chaque sacrement confère encore une grâce spéciale qui lui est propre* et qu'on appelle *grâce sacramentelle*. — En effet, que l'on considère *les fins diverses, les significations spéciales et l'institution multiple* des sacrements, la raison de cette grâce sacramentelle apparaîtra manifestement : — Les sacrements ont été *institués pour des fins diverses*, qui sont les diverses nécessités spirituelles ; ils doivent donc avoir des effets divers, au moins partiellement. — De plus, les sacrements confèrent « la grâce qu'ils signifient » ; or, il est évident que chacun *signi-*

[1] Gihr, *Les Sacrements*, t. I, p. 115.

fie un don spécial; donc aussi il le confère. — De même, si l'effet de tous les sacrements était totalement identique, pourquoi le Christ aurait-il *institué sept sacrements différents ?* — Donc, il faut conclure que tout sacrement « en plus de la grâce sanctifiante, confère un certain secours divin propre à nous faire atteindre la fin qui lui est spéciale. (S. Thomas, IIIa, q. 62, a. 2) [2]. »

Faut-il ajouter que ce secours sacramentel ne consiste pas dans la simple différence de la grâce « seconde » par rapport à la grâce « première, » ou encore dans une intensité plus ou moins grande de la grâce sanctifiante ? Car « pour expliquer une différence de ce genre, de multiples sacrements, distincts les uns des autres, n'eussent pas été nécessaires ; il eût suffi d'un sacrement plusieurs fois réitéré ou tout au plus de deux sacrements, l'un devant procurer et accroître la grâce, l'autre destiné à faire récupérer la grâce à qui l'aurait perdue. » Une telle diversité dans les effets eût été purement quantitative, nullement qualitative. Or, la diversité des sacrements et leurs significations différentes exigent des effets qualitativement différents. « Aussi faut-il conclure que les grâces sacramentelles, c'est-à-dire les effets *propres à chaque sacrement,* se distinguent d'une certaine manière et entre eux et de la grâce habituelle ; et cette diversité n'est pas suffisamment expliquée par le plus ou le moins, ou par un effet que la réitération seule du sacrement causerait [3]. »

Avant de passer à la seconde question posée par notre correspondant, il est encore nécessaire de préciser la notion positive de la grâce sacramentelle, telle que l'exposent l'ensemble des théologiens à la suite de S. Thomas d'Aquin. Cette notion se précise par comparaison avec celle de la grâce commune : d'une part, la grâce commune avec son cortège des vertus et des dons est ordonnée à la perfection même de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, c'est-à-dire dans la participation même de la nature divine ; d'autre part, la grâce sacramentelle est ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché, en tant qu'elle est une participation de la grâce du Christ. D'où il suit que la grâce sacramentelle consiste en une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ ; de telle façon que cette dérivation et imitation lui confère le pouvoir de corriger plus parfaitement les défauts du péché et de disposer ainsi l'âme chrétienne à percevoir tous les effets auxquels est ordonné chacun des sacrements [4].

II. — Cette notion générale positive nous permet immédiatement de satisfaire la curiosité de notre correspondant quant à sa *troisième* question, qui est indépendante des diverses opinions théologiques sur la nature de la grâce sacramentelle : « La grâce sacramentelle aurait-elle vis-à-vis de la Passion du Christ une relation plus étroite que la grâce non sacramentelle ? S. Thomas dit, en parlant de la première, qu'elle est une *participatio dominicæ passionis.* »

En soi, il est bien évident que toute grâce, dans l'ordre de la nature déchue et réparée par le Christ est une dérivation de la Passion du Sauveur. Mais parce que la Passion du Sauveur a été ordonnée en vue de la réparation de la nature déchue, plus la grâce sera conçue comme un remède contre le péché, plus elle apparaîtra comme une dérivation et une participation de la passion de Jésus-Christ. Or, nous venons de l'entendre de la bouche de S. Thomas lui-même, tandis que la grâce commune, abstraction faite de toute origine sacramentelle, est plutôt conçue comme ordonnée par Dieu à la perfection de l'âme dans l'ordre de la vie surnaturelle, la grâce sacramentelle est conçue comme ordonnée à la réparation des blessures causées par le péché. Et c'est pour ce motif qu'elle est « une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ. »

« Il est peut-être possible d'éclaircir ce point, écrit Gihr, en comparant la grâce sacramentelle à la grâce originelle (la grâce de l'état d'innocence, laquelle n'est pas, très probablement, une dérivation de la grâce du Christ). Cette grâce avait une efficacité parfaite en tant qu'elle était le principe non seulement de la sanctification, mais encore et en même temps de l'intégrité *(exstinctio fomitis).* De même la grâce de chaque sacrement peut avoir pour objet et, en raison de cet objet, elle peut posséder la vertu non seulement de purifier des péchés, mais encore de guérir, de cicatriser, d'adoucir, par une influence permanente, les suites du péché, les blessures de la nature déchue par la faute originelle. Mais, à la différence de la grâce originelle qui était

[2] A.-A. Goupil, *Les Sacrements,* t. I, p. 37. — De Jean de St-Thomas : « Certum est primo singula sacramenta habere pro effectu distinctas gratias sacramentales, tum quia habent distinctos fines ad quos ordinantur ; tum quia habent distinctam significationem, et consequenter distinctam causalitatem ; tum denique quia habent distinctam necessitatem ; quæ omnia innuunt diversos effectus. Nam si esset omnino idem effectus, non oporteret distingui taliter sacramenta, sed solum esset distinctio eorum in cæremonia externa, quæ est valde materialis diversitas. » *(De Sacramentis,* n. 285).

[3] « Secundo, certum est diversitatem effectuum non consistere in sola diversitate primæ aut secundæ gratiæ, intentionis aut remissionis ejus, quia ad hujusmodi distinctionem non essent necessaria distincta sacramenta, sed idem sufficeret sæpius repetitum, vel saltem duo, quorum primo posset acquiri gratia et deinde augeri, aut amissa recuperari... Quare oportet quod gratiæ sacramentales seu proprii effectus sacramentorum aliquo modo distinguantur et inter se et a gratia habituali ; et quod hæc diversitas non consistat solum in magis aut minus, aut in eo quod per repetitionem ejusdem facile potest consequi. » *(Ibid.)*.

[4] « Sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt, ut diversæ medicinæ peccati, et participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti...; defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt ; inde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiæ nominantur : dicuntur enim gratiæ sacramentales. » (S. Thomas, *De veritate,* q. 27, a. 5, ad 12). Et encore : « Omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus,... et sic per unum donum gratiæ sanantur : sed *ex parte conversionis inferunt diversa vulnera,* quæ sanantur per diversas virtutes, *et per diversos sacramentorum effectus.* » *(Ibid.,* ad 15).

la grâce de la santé parfaite, la grâce sacramentelle est et reste une grâce de guérison partielle et progressive pour la nature et pour les facultés naturelles qui, même après la régénération, demeurent affaiblies. Par son rôle et par ses effets, la grâce sacramentelle est surtout médicinale, et elle l'est de telle sorte que, par son action salutaire, non seulement elle aide l'homme malade dans tel ou tel acte en particulier et transitoirement, mais prépare intérieurement et d'une façon permanente son entière guérison et lui rend, dans une certaine mesure, la santé originelle qu'il a perdue. *Per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando ; sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et remanent reatu, adhibetur homini* REMEDIUM SPECIALE PER SACRAMENTA (S. Thomas, IIIa, q. 62, a. 2, ad 2). — Si nos sacrements ne peuvent pas rendre la santé avec la plénitude et la perfection qui étaient le privilège de l'homme dans le paradis terrestre, il n'en est pas moins vrai que la grâce sacramentelle, en tant que remède fortifiant, possède sous plus d'un rapport, lorsqu'on la compare à la grâce originelle, une vertu et une énergie plus merveilleuse pour conduire l'homme au salut et à la béatitude céleste. *Virtus* (ἡ δύναμις) *in infirmitate perficitur* (II Cor., XII, 9). Malgré la faiblesse morale et l'impuissance naturelle qui subsistent même après la régénération, la grâce sacramentelle met l'homme en état de triompher de tous les obstacles et de toutes les difficultés, de soutenir victorieusement tous les combats et toutes les tentations, de parvenir heureusement au terme de la carrière et d'atteindre l'éternelle récompense [5]. »

La grâce sacramentelle est donc, en toute propriété du terme, une dérivation et une imitation de la grâce du Christ, c'est-à-dire de la grâce salutaire et régénératrice dont la source se trouve dans les mérites infinis de la passion du Sauveur.

III. — Est-elle suffisamment expliquée par « le mode intrinsèque et permanent » dont parlent les thomistes ?

On sait que multiples sont les opinions théologiques touchant la nature même de la grâce sacramentelle. — S. Bonaventure, Richard de Mediavilla, Alexandre de Halès et plusieurs autres [6], estiment que la grâce sacramentelle n'est autre que la grâce habituelle, en tant qu'elle est produite par le sacrement et, par lui, ordonnée au remède du péché en conformité avec la fin de chaque sacrement. Opinion peu probable, puisqu'en réalité elle revient à nier que la grâce sacramentelle ajoute quoi que ce soit de réel à la grâce commune, et contre elle valent les arguments que nous avons exposés au début du § I [7]. — A l'opposé, nous rencontrons l'opinion de Pierre de la Palu, de Capréolus [8], qui font de la grâce sacramentelle un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante : et cette opinion est pareillement irrecevable : « Les actes qui procèdent de la grâce sacramentelle ne sont pas dans leur être et dans leur substance différents des actes des vertus et des dons ; ainsi, l'acte de foi se retrouve dans la grâce sacramentelle de la confirmation ; l'acte de charité dans la douceur et la ferveur de l'eucharistie ; l'acte d'espérance dans l'allègement spirituel produit par l'extrême-onction. Ils ne requièrent donc pas, comme principes, des *habitus* substantiellement différents [9]. »

De l'improbabilité de ces deux opinions, beaucoup d'auteurs modernes ont conclu que la grâce spéciale, propre à chaque sacrement, qu'on appelle grâce sacramentelle, était l'ensemble des grâces actuelles et des secours particuliers conférés par le sacrement simultanément avec la grâce habituelle, et ordonnés particulièrement à la fin du sacrement. Et ainsi s'explique que la grâce sacramentelle ne soit ni la grâce habituelle elle-même, ni un *habitus* spécifiquement distinct de la grâce sanctifiante, et qu'aucune difference essentielle n'existe entre la grâce habituelle conférée sacramentellement et celle infusée extrasacramentellement. Toutefois les anciens théologiens avaient déjà fait observer que les secours actuels ne sauraient vérifier en eux-mêmes la notion de grâce sacramentelle : « Il faut plus qu'un concours divin actuel, écrivait déjà Jean de St-Thomas ; car les défauts qu'il s'agit de réparer dans la nature humaine lui sont inhérents d'une manière *intrinsèque* et *permanente ;* et pour les corriger il faut donc un secours inhérent et permanent [1]. » De plus, « si la grâce actuelle n'était qu'un secours actuel de Dieu, elle ne pourrait effectivement provenir des sacrements ; le concours actuel divin est en effet l'action même de Dieu que n'atteint pas l'instrument sacramentel [2]. » — Aussi, pour prévenir ces difficultés, les théologiens partisans de l'opinion moderne instituent-ils, entre la grâce sanctifiante conférée par les sacrements et les grâces actuelles et secours passagers qui constitueraient la grâce proprement sacramentelle, *une connexion*, soit *intrinsèque*, soit *extrinsèque :* intrinsèque, en tant que la grâce habituelle conférée par le sacrement contiendrait en elle-même une exigence de ces secours actuels et transitoires ; extrinsèque, en tant que ces secours dépendraient, comme la grâce habituelle elle-même, de la même vertu sacramentelle [3]. Cette explica-

[5] *Op. cit.*, p. 116-117.

[6] Voir les références dans *Salmanticenses, De Sacramentis in communi*, disp. IV, n. 137.

[7] Voir la réfutation de cette opinion dans Gonet, *Clypeus, De Sacramentis in communi*, disp. III, a. 6, § 1, (n. 198-199).

[8] **Références dans *Salmanticenses*, loc. cit.**

[9] [Cum] actus quos per gratiam sacramentalem operamur, non sint entitative et substantialiter distincti ab actibus virtutum et donorum, verbi gratia, ab actu fidei actus confirmationis, et actu caritatis dulcedo et fervor eucharistiæ, ab actu spei alleviatio extremæ unctionis..., ideo non requiruntur habitus entitative distincti. » (Jean de St-Thomas, *loc. cit.*, n. 297. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 200-201).

[1] « Requiritur plus quam concursus actualis, quia ad defectus reparandos, cum ipsi sint intrinsece in homine et permanenter, non solum transeunter, necessario requiritur aliquid permanens. » *(Loc. cit.*, n. 287).

[2] « Si gratia sacramentalis in solo actuali concursu consistit, non poterit effective procedere a sacramentis, quia concursus actualis est actio Dei quæ non attingitur ab illo instrumento. » *(Ibid.*, n. 288).

[3] Voir le développement de cette opinion dans De Smet, *Tractatus dogmatico-moralis De Sacramentis in genere*, n. 74-76. Cf. Van Noort, *De Sacramentis*, t. I, p. 59. Cajétan, dans son commentaire *in III*, **q. 62, a. 2, semble patroner cette opinion.**

tion comporte elle-même quelques nuances diverses, selon que les auteurs qui la proposent tiennent pour la causalité ou physique, ou intentionnelle, ou morale.

Chez les théologiens plus récents, cette dernière opinion présente la grâce sacramentelle comme « l'ensemble des dons et des grâces actuelles qui nous aident à atteindre la fin de chaque sacrement. C'est, dit le P. Goupil, un ensemble et non pas un don ni une grâce unique, donné, soit dans le sacrement même, comme la remise de toute peine temporelle dans le baptême, soit ensuite selon les occasions et la nécessité ; ce sont les dons et les grâces mêmes, et non pas seulement le droit ou le titre à les recevoir, car la grâce sacramentelle est comprise dans le dernier effet du sacrement : *res tantum la réalité seule...* Le titre à recevoir la grâce sanctifiante comme la grâce sacramentelle est le premier effet du sacrement et participe à sa nature de signe : *res et sacramentum*, réalité et signe [4]. »

Chez des théologiens plus anciens, Gonet, par exemple, il ne s'agit pas de l'ensemble des dons et des grâces actuelles, mais bien du *droit* ou *titre* à les recevoir. On pense ainsi prévenir plus complètement les difficultés signalées par Jean de S. Thomas : « Je dis que la grâce sacramentelle ajoute [à la grâce commune] le droit au secours, non pas le secours lui-même. Puisque la grâce sacramentelle est conférée dans la réception même du sacrement, et que le secours, qui de sa nature est transitoire, n'est accordé qu'au moment même où une action dépendant du sacrement sera exercée, il faut en conclure que la grâce sacramentelle n'ajoute... que le droit moral à recevoir le secours lorsque sa collation actuelle sera nécessaire, et que ce droit est actuellement conféré au moment même où est reçu le sacrement. » *(Op. cit.*, n. 204).

La théorie thomiste à laquelle notre correspondant fait allusion nous paraît harmoniser les aspects vraisemblables de ces diverses opinions en un système plus cohérent et plus conforme à la doctrine générale de S. Thomas sur la causalité sacramentelle. La grâce sacramentelle ne serait que la grâce sanctifiante à laquelle intrinsèquement s'ajouterait une modification lui conférant une vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement, et de plus constituant en elle une exigence, un droit aux secours particuliers nous aidant à atteindre la fin de chaque sacrement [5] : « De même que la lumière du soleil, la lumière de la lune ou du feu ou d'un autre astre sont de même espèce, et que cependant la lumière du soleil resplendit dans l'air d'une façon bien supérieure à celle de la lune ou du feu; ainsi la grâce qui dérive du Christ participe plus parfaitement de sa puissance pour enlever les défectuosités du péché que la grâce commune qui ne vient pas du Christ par l'influence qu'il exerce au moyen des sacrements [6]. » Et c'est précisément parce qu'elle est de sa nature ordonnée à guérir les défauts des péchés que la modification sacramentelle apportée à la grâce habituelle est dite, conformément aux explications fournies au § II, une dérivation plus particulière de la passion du Sauveur. C'est cette modification de la grâce sanctifiante que le cardinal Billot entend expliquer en parlant des « dispositions habituelles » que nous confèrent les sacrements, chacun dans l'ordre à sa fin propre, en vue de nous guérir plus ou moins complètement de toutes les blessures de la concupiscence [7].

[4] *Op. cit.*, p. 38.
[5] Voir le développement dans *Salmanticenses*, n. 140-145.

Q. — Y a-t-il réellement une défense de vendre les objets bénits et indulgenciés ? Puisque le Code n'exclut pas la vente d'un objet consacré (cf. can. 727-730), l'Eglise ne paraît pas demander qu'on cède gratuitement, par exemple un rosaire de prix bénit par le pape, une médaille en argent, un reliquaire en or où est fixée une relique... Si l'on dit qu' « on peut se faire rembourser les dépenses faites pour un objet, » cela me semble bien jouer sur les mots.

R. — On peut vendre un calice consacré, et le can. 730 déclare qu'en ce cas il n'y a pas simonie, lorsqu'il y a seulement échange d'objets matériels, le calice en tant que tel contre de l'argent, pourvu que la seule matière soit vendue, et que le prix de cette matière, dont le calice est fait, ne soit pas majoré en raison de la consécration. Cette disposition est, du reste, de toute nécessité sociale. Comment et pourquoi voudriez-vous que l'Eglise oblige les héritiers d'un prêtre, ou un prêtre lui-même, à conserver un calice consacré ? Comment et pourquoi ne pas permettre que les possesseurs d'un calice ne puissent s'en défaire que par une donation pure et simple ?

Par ailleurs, il est non moins vrai, et prescrit, puisque le can. 924 § 2 le dit en toutes lettres, que les indulgences attachées aux chapelets ou autres objets cessent lorsque ces chapelets ou ces objets sont vendus.

Etant donné que ces deux canons, ces deux prescriptions de l'Eglise existent, il ne sert de rien d'essayer de les mettre en contradiction, ce qui est d'ailleurs parfaitement impossible, ou d'essayer d'interpréter le second canon, et la seconde prescription, par le premier canon et la première prescription, pour arriver à ce résultat que le can. 924 § 2 soit rayé de la liste des prescriptions de l'Eglise.

C'est là un petit jeu d'argumentation absolument vain.

[6] « Sicut lux solis et lux lunæ aut ignis aut alterius astri sunt ejusdem speciei, nihilominus tamen aliam perfectionem induit lux proveniens a sole in aere quam lux lunæ vel ignis ; sic gratia derivata per Christum alium modum et perfectionem habet participare ad tollendos defectus peccati..., quam gratia quæ non venit per Christum secundum realem ejus influxum per sacramenta. » (Jean de St-Thomas, *loc. cit.*, n. 289-290).
[7] Voir *De Sacramentis*, t. I, thèse 5, § 2.

D'abord les deux points ne sont pas comparables. Il s'agit dans le cas du calice, d'un objet qui, le plus souvent, a une valeur par lui-même, parfois une très grande valeur, surtout de nos jours où, comme on le sait, le prix des calices, en raison même de la matière exigée par l'Eglise pour leur confection, est très élevé. A côté de ce prix-là, le prix de la consécration, si l'on peut s'exprimer ainsi, et qui donnerait lieu, si on en exigeait un, à ce délit que l'Eglise appelle la simonie, peut être considéré comme négligeable, étant donné qu'aucun évêque ne fait une difficulté quelconque pour consacrer un calice, et que les droits perçus à cette occasion par les chancelleries épiscopales sont réellement minimes.

A notre sens, le can. 730 est fort utile, parce qu'il caractérise un délit, montre ce qui est simonie et ce qui ne l'est pas. Mais l'exemple choisi par le canon ne nous paraît pas destiné à se généraliser beaucoup dans l'avenir, pas plus du reste qu'il ne l'a été dans le passé. Seules des intelligences faibles pourront se laisser prendre à payer sensiblement plus cher un calice consacré, pour le seul motif qu'il est consacré.

Il n'en est certainement pas de même pour ce qui regarde les indulgences. D'abord la prescription se rattache à celles qui ont poursuivi, dans l'Eglise, le trafic des indulgences. La matière des objets indulgenciés n'est pas, aussi souvent du moins, comparable en valeur à celle d'un calice. Ce sont généralement des objets sans valeur. La question de la valeur ne peut se poser que pour ceux qui font profession de distribuer en grandes quantités ces objets bénits. Et l'on peut se demander vraiment si de nos jours, où ces objets indulgenciés sont de prix si minime, l'existence de ces distributeurs se justifie autant que par le passé : un passé lointain. Il n'en demeurera pas moins vrai que ces distributions seront toujours très louables à tous points de vue. Nous voulons dire simplement que tout le monde, ou à peu près, pouvant se procurer ces objets et les présenter à la bénédiction et à l'imposition des indulgences, ceux-là seuls feront bien de s'en improviser distributeurs qui ont le moyen de le faire sans violer les lois de l'Eglise à ce sujet. C'est tout ce que nous entendons dire.

Il est, en effet, certain que ces lois de l'Eglise existent. Nous avons vu plus haut le can. 924 § 2, dont le sens et la portée ne sont pas douteux. L'existence de ce canon devait avoir échappé à notre correspondant, puisqu'il nous demandait si le décret de la S. C. des Indulgences du 12 juillet 1847, cité par un auteur, avait encore quelque valeur.

Le 4 juin 1721, la S. C. des Indulgences, donnant, à propos de quelques indulgences apocryphes, tout un petit règlement sur la question des indulgences, sur les abus du moins les plus fréquents, déclarait que la vente des objets indulgenciés leur faisait perdre les indulgences. Et l'on ne saurait prétendre, comme certains auteurs, qu'il ne s'agit que de la vente *publique* de ces objets, de la profession de vendeurs d'objets indulgenciés. Cette théorie est en opposition formelle avec les termes mêmes du décret : *ideo districte prohibuit ne in posterum aut publice, aut secreto vendantur, vel quomodocumque commutentur*. Les trois derniers mots font allusion à un procédé que la S. C. du Concile devait deux siècles plus tard condamner à propos des honoraires de messes : l'échange contre des marchandises.

Après ce décret prohibitif, un citoyen d'Aoste, Jacques de Lécluse, exposa à la S. C. qu'il avait rapporté de Terre-Sainte un grand nombre de chapelets et de croix qui avaient été mis en contact avec les lieux saints et leurs reliques. Il demandait l'autorisation de pouvoir les vendre, *justo tamen pretio, nec ullo habito respectu vel ad contactum rerum sacrorum, vel ad indulgentias*. Il basait cette demande tant sur les dépenses faites pour l'achat de ces objets et les droits qu'il avait dû acquitter pour leur transport, que sur son travail et sa peine, les dangers mêmes qu'il avait courus dans une si longue et si périlleuse pérégrination. Le 14 décembre 1722, la S. C. des Indulgences lui répondit : *Negative*.

Le décret du 12 juillet 1847, que notre correspondant avait trouvé mentionné par un auteur, existe réellement, *Valentinen.*, ad 4 ; il porte, dans le recueil officiel des décrets de la S. C., le n. 344 : « Celui qui achète des croix, médailles, etc., pour les distribuer après qu'elles auront été bénites avec application d'indulgences, peut-il demander leur prix à ceux qui les recevront, sans faute *(sine culpa)*, ou sans danger de perte des indulgences ? » Réponse : *Negative*. Il y a donc faute, de la part de celui qui agit ainsi, et les indulgences sont perdues, tout comme il en avait été décidé dans le précédent décret du 4 juin 1721.

Quelques années plus tard parvinrent à la S. C. des questions nouvelles venues de plusieurs diocèses. « Les objets indulgenciés doivent-ils être distribués aux fidèles complètement gratis, *omnino gratis* ? » La S. C. répondit : *Affirmative*. « Si quelque chose est exigé, OU EST REÇU, à quelque titre que ce soit, ou comme prix, ou comme échange, ou comme présent, ou comme aumône, ces indulgences sont-elles, par le fait même, perdues ? » La S. C. répondit : *Affirmative*. *(Plurium diœcesium, Dubia varia*, ad III, 16 juillet 1887).

Malgré ces réponses, comme la S. C. le fait elle-même remarquer, de nouvelles questions sur les mêmes points lui furent posées. Le 10 juillet 1896, *Mediolanen.*, ad II, la S. C. répondit *affirmativement* à la question suivante : « Les croix, chapelets, etc., perdent-ils leurs indulgences, si quelqu'un, prévoyant qu'on lui demandera de ces objets bénits dans une occasion, par exemple dans un grand concours de peuple, les bénit auparavant, pour ceux qui les lui demanderont, en lui restituant le prix par lui dépensé ? »

Il est donc tout à fait clair que lorsque des objets bénits, sans plus, et indulgenciés, sans d'autres circonstances, sont distribués aux fidèles, le seul fait d'exiger ou d'accepter en retour quoi que ce soit, fût-ce le prix strict que l'on a dépensé pour se munir matériellement de ces objets, fait perdre, par le fait même, toutes les indulgences qui ont pu être attachées à ces objets.

Cela n'empêche pas les auteurs, et même la S. C des Indulgences, d'envisager des cas où des circonstances particulières interviennent et font précisément que l'espèce est nouvelle, et ne saurait entrer dans les catégories de faits réprouvés et punis par l'Eglise de la perte totale des indulgences.

C'est ainsi que dans le décret même que nous venons de citer, du 10 juillet 1896, la S. C. s'était vu poser la question suivante : « Si quelqu'un, en achetant des croix, chapelets, etc., donne, au marchand même, commission de les faire bénir et indulgencier, disant qu'au moment où les objets ainsi bénits et indulgenciés lui seront remis, il soldera les prix et dépenses d'envoi qu'a nécessités la bénédiction ou l'application des indulgences, ces croix, chapelets, etc., perdront-ils les indulgences ? » Elle répondit : *Negative*. Les indulgences ne sont pas perdues dans ces cas.

On voit ici la circonstance particulière qui a nécessité une réponse différente : les objets n'ont pas été achetés bénits et indulgenciés, mais l'achat et la vente ont précédé la bénédiction et l'application d'indulgences.

D'après les mêmes principes, des auteurs disent que, si l'on fait acheter par un autre des objets que l'acheteur devra ensuite faire bénir, on pourra remettre à cet acheteur qui a servi d'intermédiaire et pour l'achat et pour la bénédiction, les sommes qu'il a dépensées. C'est correct, car, là aussi, la vente et achat a eu lieu avant la bénédiction et l'application des indulgences, peu importe le moment auquel la dette est soldée.

Si plusieurs personnes achètent à frais communs, v. g. dans un pèlerinage, des objets qui sont ensuite bénits et indulgenciés, elles pourront au retour, par exemple au moment du partage, remettre à celui qui a fait les achats de tous, leur part de dépenses. Il n'y a pas là de vente d'objets déjà bénits et indulgenciés, mais simplement solde d'un achat fait antérieurement.

Ces cas ne peuvent pas être assimilés à ceux où un distributeur futur à des personnes inconnues et problématiques, achète des objets qu'il bénit ou indulgencie, quitte ensuite à se faire rembourser ses frais par ces personnes. Là, il y a vente d'objets bénits et indulgenciés, parce que l'achat fait auparavant a été fait au compte d'une personne unique, sans commission aucune de celles qui recevront et paieront les objets postérieurement bénits et indulgenciés.

On voit donc que, dans les cas où l'Eglise permet que l'on rembourse les frais, il n'y a pas de jeux de mots, ni de subtilités. Il y a tout simplement changement du moment de l'achat et de la vente : *après* ou *avant* la bénédiction et les indulgences. Cette circonstance change grandement l'espèce.

Q. — Une hôtelière qui loue les chambres de son hôtel à des jeunes gens et jeunes filles, sachant que le mal s'y perpétrera, peut-elle être absoute sous prétexte que son métier est de louer des chambres et qu'elle n'a pas à savoir ce qui s'y passe ? A noter cependant que telle n'est pas la note dominante de la maison, habituellement fréquentée par d'honnêtes gens.

R. — C'est encore, et toujours, la sempiternelle question de la *coopération*. Les principes sont très clairs : ce qui rend leur application extrêmement difficile, c'est la complexité des circonstances qui concourent dans un même cas, et dont la moindre variation peut modifier du tout au tout la prudente solution qu'il appelle.

Or, ces circonstances sont presque toujours des considérations de *fait*, locales, personnelles, temporaires, dont la juste appréciation n'est possible qu'à ceux qui sont à même de la saisir sur le vif, qui en sont par conséquent les témoins et juges compétents. C'est pourquoi, malgré notre très vif désir d'aider nos confrères dans leurs *dubia* sur ce point-là, nous ne pouvons jamais donner *à distance* des réponses d'absolue vérité, et nous avons toujours soin de laisser, comme il convient, une porte ouverte par où peut passer le jugement différent de celui ou de ceux qui vivent dans le milieu en question.

Répétons-le une fois encore : plus un cas de conscience est énoncé en termes brefs, généraux, plus il y a de chances pour que sa résolution se trouve inexacte dans les circonstances « particulières » que vise le consultant. Que nos chers confrères veuillent donc, enfin, comprendre cela, et ne pas craindre de mentionner dans leurs questions casuistiques *tous* les détails susceptibles de nous éclairer davantage et de donner par là-même plus d'autorité à nos réponses.

Que pouvons-nous décider, par exemple, sur les sept lignes du cas « classique » qui nous est ci-dessus proposé ? et comment, sur un exposé aussi banal, pourrait-on broder autre chose que des banalités ? On ne nous dit pas : 1° si l'hôtelière est assez riche pour se permettre les aléas du déficit que pourrait lui causer le tri à faire parmi ses clients ; 2° s'il y a dans la localité d'autres « hôtelleries » concurrentes où les clients « indésirables » seraient reçus en cas de refus de la part de cette maîtresse d'hôtel ; 3° si les désordres dont il est question entre jeunes gens et jeunes filles sont privés ou publics ; 4° s'ils sont simplement connus dans la maison (et de qui ?) ou notoires dans l'opinion au dehors ; 5° si cette hôtelière, avant de penser à procéder à l'expulsion de ses locataires, les a avertis et prévenus de ses intentions ; 6° si son intransigeance sera approuvée ou blâmée par la partie saine de sa clientèle ; 7° ce qu'on en pensera et dira dans le public ; 8° quelle est la nature et l'intensité du scandale, soit *a) ac-*

tuel, causé par ces jeunes gens, soit *b) à prévoir* dans un avenir prochain, et cela *c)* tant au dedans de la maison qu'au dehors ; 8° si la sévérité de l'hôtelière sera, oui ou non, une cause probable d'effondrement pour son établissement ; 9° si des conseillers honnêtes consultés par elle, des prêtres, peut-être, ont approuvé son attitude tolérante ; 10° si le consultant n'a point, par ailleurs, quelques autres raisons de mécontentement vis-à-vis de cette personne, qui le prédisposeraient à moins d'indulgence à son endroit dans le cas particulier de sa coopération aux fautes de ses clients ; 11°...; 12°..., etc. De tout cela pas un mot ; et tout cela pourtant est nécessaire pour la solution juste du problème !

C'est un cas de coopération extrêmement fréquent, qui est, comme tous autres, à résoudre d'après les règles théologiques communes et connues de la coopération.

La coopération dite formelle, *in ipso peccato*, qui est l'approbation même du péché, est *toujours défendue*, comme le péché lui-même, en toute hypothèse. La coopération « à contre-cœur, » dite simplement *matérielle*, peut être permise ou interdite, suivant qu'elle est plus ou moins *remota*, et qu'il y a des raisons proportionnées plus ou moins graves de la tolérer.

En règle générale, il est reçu que les tenanciers d'hôtels ou de restaurants n'ont pas à se préoccuper de la moralité privée des clients qui se présentent chez eux. Cette règle, cependant, comporte des exceptions évidemment justifiées, comme, par exemple, dans le cas d'un voyageur connu comme dangereux, repris de justice, notoirement indésirable et compromettant ; et comme, alors, tous les hôteliers se priveraient de sa présence, on ne court point de risque à l'empêcher d'entrer ou à le mettre dehors ; au contraire, l'admettre serait, dans l'opinion publique, une attitude sévèrement taxée, qui ferait tort à la maison. Mais, à part ces cas d'exceptions, le maître d'hôtel courrait à peu près toujours grand risque de déconsidérer sa maison dans l'opinion publique, s'il se montrait sans raison majeure, et publiquement acceptée comme telle, inquisiteur, intolérant, dans l'admission de ses pensionnaires. Voilà tout au moins la règle générale en ce qui concerne les voyageurs ou clients de passage.

S'il s'agit de locataires à longue échéance ou de pensionnaires proprement dits, la question est différente. Il est reçu, alors, que l'hôtelier prenne quelques précautions, éclaire ses choix, comme fait couramment le propriétaire qui a intérêt à ne point louer sa maison à des indésirables. Encore convient-il que ces enquêtes et « choix » se fassent discrètement et que la maison ne se donne pas la réputation d'être trop difficile : autrement elle irait à la ruine, désertée par les clients qui ne manqueraient point de maisons concurrentes, à l'accueil moins rébarbatif.

Ici il faut faire une place à part aux maisons dont l'étiquette est connue comme *specialité*. Une pension de famille, par exemple, notoirement catholique et fréquentée comme telle, n'a rien à craindre, au contraire, des exclusions qu'elle pourrait être amenée à prononcer dans l'intérêt même de sa réputation. La coopération matérielle au mal serait alors, évidemment, de tout point inexcusable.

Quelle est, sous ce rapport, la situation publique exacte de l'hôtellerie dont on nous parle ? Est-ce une maison réputée catholique, fréquentée par les catholiques, tranchant sur ses concurrentes par son renom de haute et sévère bonne tenue ? La morale étant alors un élément même de sa raison d'être et de son succès, la sévérité s'impose et ne peut que lui être financièrement favorable.

Est-ce, au contraire, une simple « bonne maison » quelconque, bien réputée, mais pas comme particulièrement scrupuleuse ?

Le doute, alors, apparaît. La sévérité peut être favorable, et dommageable aussi, suivant l'opinion ambiante et les dangers de la concurrence. C'est à voir.

Est-ce enfin un hôtel quelconque, banal, tenu par de braves gens, sans doute, mais qui font du commerce, comme les autres, et point du tout de la morale difficile ? La sévérité peut dans ces conditions compromettre le rendement financier de l'entreprise. Et voilà une raison *proportionate gravis* qui s'introduit dans le problème avec ses excuses possibles de tolérance.

Et que sont ces jeunes fous qui « ennuient » les autres pensionnaires ? Légers, simplement, ou exagérément « fêtards, » ou crapuleusement scandaleux ? C'est à voir encore. L'hôtelière, qu'on suppose avoir, avec une certaine bonne conscience honnête, catholique même et pratiquante, en même temps qu'une claire vue de ses intérêts matériels, n'est pas sans se demander quelle sera pratiquement, au dedans comme au dehors, la portée de son attitude, ou intransigeante ou tolérante. Le prêtre qu'elle consulte, supposons-le, n'est sans doute pas tenu de la croire absolument sur parole. Il doit tout de même se dire qu'elle a sur ce point-là des compétences pratiques qui valent tout au moins d'être prises en considération et sérieusement discutées. C'est alors que, sur explications convenables, il jugera de sa bonne ou de sa mauvaise foi, et agira en conséquence, non sans se souvenir qu'un refus de sacrement n'est pas une solution, mais la conséquence d'une solution qui doit auparavant être établie avec toute la fermeté et la prudence désirables.

Un point fort délicat aussi, qui doit retenir son attention, c'est (en plus de la coopération) la question du scandale, si scandale il y a. Quel scandale ? Celui des autres pensionnaires à l'intérieur de la maison ? Celui de l'opinion publique au dehors ? Les cas sont différents, le second étant beaucoup plus grave que le premier. Et puis, scandale momentané, ou scandale prolongé ? A moins de conditions particulières, de *spéciali-*

tés, disions-nous, l'opinion publique ne s'émeut guère de ce qui se passe dans les hôtels et n'est pas disposée à en rendre leurs gérants responsables. Cela, dans les villes surtout. Il en peut être autrement, c'est clair, dans les agglomérations restreintes où les hôtels sont rares, où tout se sait, se dit, se commente sur la place publique. C'est à voir encore.

Ce qui est à voir aussi, et de près, c'est la concurrence. Une coopération matérielle, apparemment « prochaine, » presque immédiate, devient tout de suite « éloignée, » si en réalité le refus de coopération n'est d'aucune efficacité pour empêcher le mal de se produire. Pour un libraire, par exemple, quoi de plus prochain, comme coopération, que de vendre un mauvais livre ? Et cependant la coopération se trouve éloignée (inefficace) s'il se trouve en face, ou tout près, un autre libraire chez lequel le client ne manquera pas d'aller acheter ce mauvais livre. On excuse alors le premier libraire, tout comme on excuse l'hôtelier de ne point refuser des clients qui ne manqueraient pas d'aller exhaler leur mécontentement à l'hôtel d'en face où ils seraient bien accueillis.

A vous maintenant, cher confrère, de conclure, d'après ce rappel de données générales, si votre hôtelière doit être condamnée ou excusée. Si son cas est franchement mauvais, encore faudrait-il ne recourir à un refus d'absolution qu'après l'avoir dûment avertie et mise en demeure de déférer à vos admonestations. Pensez aussi un peu, avant d'arriver à cette extrémité, aux contre-coups possibles plus ou moins fâcheux de votre attitude sévère sur l'opinion publique ambiante.

Q. — J'avais jusqu'ici naïvement pensé que, puisque la puissance de Dieu est infinie, le nombre des créations possibles est illimité et que par conséquent Dieu peut-être créera dans l'éternité future d'autres mondes différents du nôtre.

Mais le beau livre : *Esquisse de l'ordre universel*, par Charles Boucaud, m'a fait naître un doute. Sa thèse, semble-t-il, peut se résumer en cette courte phrase : « L'homme est la synthèse de toutes les créatures et l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, est la synthèse de tous les êtres, y compris l'Etre infini, Dieu ». La création actuelle réalise donc l'idéal parfait, complet, adéquat, en un mot infini, que peut concevoir l'intelligence infinie de Dieu. Rien ne peut ni l'égaler, ni le surpasser.

J'en conclus que toute autre création déjà réalisée (par exemple, dans les astres habités par des êtres intelligents, ce que nous ignorons) ou réalisable dans l'éternité, doit être directement coordonnée à notre univers déjà existant. C'est-à-dire que toute création doit se rapporter à Jésus-Christ, centre et Roi de tout ce qui existe ou existera, et à la Vierge Marie, Reine de tout ce qui existe ou existera.

Donc, aucune autre création réellement différente, dissemblable de l'actuelle, n'est possible.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — L'*Ami* pense qu'à part quelques expressions appelant un adoucissement ou une nuance, la thèse exposée par notre correspondant est *en fait*, l'expression de la vérité.

La formule de Ch. Boucaud est empruntée d'ailleurs aux Pères et aux Scolastiques [1]. Billuart déclare que l'homme est *quoddam universi compendium ;.. habet esse cum lapidibus, vivere cum plantis, sentire cum brutis, intelligere cum angelis*. Et par là-même que l'homme résume pour ainsi dire en lui-même tout l'univers, visible et invisible, il s'ensuit que le Verbe de Dieu, s'unissant à l'humanité, a en quelque sorte ennobli et glorifié toutes choses : *fit inde ut omnia cum homine per incarnationem decorata sint atque nobilitata. (De Incarn.*, diss. 3, a. 1, dico 3o). Cette doctrine est à la base de la théologie catholique s'interrogeant sur la convenance de l'incarnation *ex parte naturæ assumptæ* (IIIa, q. 4, a. 1). C'est parce que l'homme est un « microcosme, » que l'assomption de la nature humaine par le Verbe est une glorification de l'univers entier : *hinc est, quod assumptio humanæ naturæ plus facit ad totius universi perfectionem quam angelicæ.* (S. Bonaventure, *In III Sent.*, dist. 2, a. 1, q. 2). Si S. Thomas ne touche pas à cette raison dans la Somme théologique, il y fait clairement allusion dans la *Somme contre les Gentils.* Après avoir exposé l'affinité du « Verbe » à la nature humaine en tant qu'intelligente, il rappelle l'affinité que le Verbe possède également d'une façon universelle à toutes les créatures (dont l'humaine nature est la synthèse), et c'est à ce titre qu'il fut très convenable que le Verbe s'unît de préférence à la nature humaine (l. 4, c. 42).

La théologie admet donc parfaitement que « l'homme est la synthèse de toutes les créatures et que l'Homme-Dieu est la synthèse de tous les êtres, y compris l'Etre infini, Dieu. »

Faut-il en conclure que le monde actuel réalise l'idéal que peut concevoir l'intelligence infinie de Dieu ?

Il est curieux de constater que S. Thomas s'est posé la même question que notre correspondant, 1a, q. 25, a. 6, obj. 4. Le titre de l'article est celui-ci : *Dieu pourrait-il faire meilleures les choses qu'il a faites ?* Et, pour prouver la négative, l'on apportait ce fait que l'Incarnation du Verbe, la vision béatifique, la Maternité divine pour la Vierge sont des choses au-dessus desquelles on ne peut rien concevoir de meilleur. S. Thomas concède que cette objection contient « des vérités essentielles. » Mais, dit-il, les exemples proposés pour prouver que Dieu ne peut pas faire des choses meilleures que celles qu'il a faites sont mal présentés. Sans doute, « l'humanité du Christ, du fait qu'elle est unie à Dieu, la béatitude créée, du fait qu'elle est une jouissance de Dieu, et la Bienh. Vierge, selon qu'elle est la Mère de Dieu, ont en quelque sorte une dignité infinie, empruntée au bien infini qui est Dieu même et sous ce rapport rien ne peut être fait de meilleur qu'eux, comme rien ne peut être meilleur que Dieu. » Mais ces

[1] « Omnis creaturæ aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis » (S. Grégoire, *In Evang. Marci*, homil. 629, au Bréviaire de l'Ascension, leçon IX).

réalisations merveilleuses de la sagesse et de la bonté divine ne sont que le couronnement de la perfection du monde, et en dehors du Christ, de la Bienh. Vierge et des élus parvenus à la vision béatifique, il faut considérer les autres créatures, lesquelles, sous un certain rapport, pourraient être meilleures qu'elles ne le sont.

Ce rapport, S. Thomas l'expose avec clarté dans le corps de l'article 6, dont on vient de citer l'*ad 4*, ainsi que dans les réponses *ad 1* et *ad 3*.

« Chaque chose, dit-il, a une double bonté. L'une appartient à son essence, comme d'être une créature raisonnable est de l'essence de l'homme, et quant à ce bien-là, Dieu ne peut faire une chose meilleure qu'elle n'est, bien qu'il en puisse faire une autre meilleure qu'elle... L'autre bonté des choses est celle qui est au delà de leur essence, comme il appartient au bien de l'homme d'être vertueux et savant... Et à l'égard d'un tel bien, Dieu peut faire meilleures les choses qu'il a faites. Mais, absolument parlant, quelque chose qu'ait faite Dieu, il peut toujours en faire une autre meilleure *(corp.)*.

« Quand on dit : Dieu peut faire *mieux* qu'il ne fait, si le mot « mieux » est pris comme substantif, la proposition est vraie ; car quelle que soit une chose donnée, Dieu peut toujours en faire une meilleure et, s'il s'agit de la même [chose], il peut la faire meilleure d'une certaine façon, et d'une autre façon non, ainsi qu'on l'a vu. Que si le mot « mieux » est pris comme adverbe, et s'il entend qualifier la façon d'agir de Dieu, en ce sens, Dieu ne peut pas faire mieux qu'il ne fait, car il ne peut rien faire avec plus de sagesse et de bonté. Si enfin cet adverbe marque la manière d'être de l'effet, alors Dieu peut toujours faire mieux ; car il peut donner aux choses qu'il a créées une plus parfaite manière d'être en ce qui concerne leurs attributs accidentels, bien que non pas quant à leurs attributs essentiels (ad 1).

« L'univers ne peut être meilleur qu'il n'est, à le supposer constitué par les choses actuelles ; car le bien de l'univers consiste dans cet ordre souverainement convenable attribué par Dieu aux choses qu'il créa. Que si l'une de ces choses était rendue meilleure isolément, la proportion de l'ordre s'en trouverait atteinte, l'équilibre rompu, comme dans le chant de la cithare, la mélodie serait altérée si une corde était tendue plus qu'elle ne doit l'être. Mais Dieu pourrait faire d'autres choses : il pourrait ajouter à celles qu'il a faites, et ainsi nous aurions un autre univers meilleur » (ad 3) [1].

Ainsi donc, pour S. Thomas, l'optimisme absolu réalisé dans l'incarnation, la vision intuitive et la maternité divine n'entraîne pas un optimisme absolu pour tout l'ensemble des créatures. L'organisation du monde tel qu'il est ne décèle qu'un optimisme relatif. Dieu, en toute hypothèse, aurait pu faire un monde meilleur en y introduisant, s'il l'avait voulu, d'autres éléments.

L'univers créé, tel qu'il a été voulu et réalisé par Dieu (que la réalisation de toutes les créatures ne soit pas encore complètement achevée dans le temps, peu importe) est donc, *en fait*, et actuellement l'unique concevable. Mais il n'est pas, *en droit*, l'unique possible. En concluant qu'il est l'unique possible, notre correspondant tire une conséquence qui dépasse les prémisses.

[1] Traduction du P. Sertillanges, *La Somme théologique* (Ed. de la « Revue des Jeunes »), *Dieu*, t. III, p. 257.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

M.-M. VAUSSARD. **Le Carmel.** In-12 de 258 p. — Jeanne ANCELET-HUSTACHE. **Les Clarisses.** In-12 de 238 p. — Chaque vol., 12 f. ; Paris, chez Bernard Grasset.

En librairie, la mode à l'heure actuelle est aux *Collections*. Des *Collections* on nous en sert, aujourd'hui, autant que nous voulons, parfois même plus que nous ne voudrions : dans la série de Collections qui encombrent les catalogues, il en est en effet telle et telle dont le titre n'est pas précisément évocateur de vertu. Celle dont font partie nos deux volumes est, au contraire, pleinement édifiante : *Les grands Ordres monastiques*.

Ces deux volumes ne se ressemblent pas seulement par leur format qui est l'in-12, et par la nuance de leur couverture qui est le bleu clair ; ils ont encore d'autres similitudes : tous deux sortent de la plume de femmes ; tous deux ont pour auteurs de vraies chrétiennes ; tous deux ont été écrits par des personnes qui non seulement comprennent et admirent, du fond du cœur, les moniales dont elles parlent ; tous deux sont à la fois œuvres de style et de science. La forme, comme il convenait, est extrêmement littéraire ; quant au fond, il mérite toute confiance : il n'est pas seulement le résultat de lectures très étendues, il est encore le fruit de séjours plus ou moins prolongés dans les saintes maisons dont ils ouvrent devant nous les portes. Sur bon nombre des pages dont se composent ces livres les auteurs auraient pu écrire : *Choses vues*.

En voilà plus qu'il n'en faut, j'imagine, pour faire bien accueillir du public catholique les ouvrages de Mlle Vaussard et de Mme Ancelet-Hustache. Ajoutons-y au moins un court résumé de chacun d'eux.

I. — Celui de Mlle Vaussard est intitulé : LE CARMEL. La généralité de ce titre pourrait faire croire qu'on trouvera dans l'ouvrage une étude sur la vie et les œuvres des Pères Carmes. Ce serait une erreur. Les fils du prophète Elie auront leur volume à eux dans la *Collection ;* celui-ci est tout entier et uniquement consacré aux Carmélites.

Il est, naturellement, divisé en deux parties.

Dans la première, *Les origines du Carmel*, l'auteur, après un court résumé de l'histoire de l'Ordre, en arrive tout de suite à la grande *réformatrice du Carmel : Sainte Thérèse d'Avila*. Près de 70 pages sont employées à analyser l'âme magnifique et à raconter et à décrire les œuvres véritablement extraordinaires de la célèbre vierge espagnole. Et aucun lecteur, nous en sommes sûr, ne trouvera que c'est trop, tant est vivant le portrait que nous fait de la Sainte Mlle Vaussard. De l'Espagne la pieuse biographe nous transporte en France, et nous fait assister à la splendide floraison de l'esprit carmélitain, de l'esprit thérésien, devrions-nous dire, dont notre pays a été le théâtre au commencement du XVIIe siècle. Ce n'est évidemment qu'un raccourci du sujet ; ce ne pouvait pas être autre chose. Ceux qui désireront plus de développements savent bien où ils les trouveront ; M. l'abbé Brémond les leur fournira.

Si riche d'idées et de faits que soit cette première partie, elle n'est cependant qu'une introduction. Le vrai ouvrage de Mlle Vaussard est dans la seconde partie : *La vie carmélitaine*. Jusqu'à présent, l'existence des Carmélites était plus ou moins entourée de mystère. On savait qu'elle était austère ; mais de quelle façon et jusqu'à quel point l'était-elle ? On savait, par ailleurs, qu'elle s'épanouissait en joie ; mais

quelle était la source de cette constante allégresse où, malgré d'impitoyables rigueurs pénitentielles, vivent les filles de sainte Thérèse ? Un haut mur, bâti, si j'ose dire, à la fois par l'humilité et la discrétion, dérobait tout cela au public, qui eût bien voulu en savoir davantage. L'ouvrage de Mlle Vaussard fait presque complètement tomber ce mur : il nous fait suivre pas à pas avec une respectueuse liberté et très exactement l'horaire monastique, la règle des Carmélites dans tous ses détails, de la profession à la tombe. Et il nous initie en même temps à tous les usages graves ou charmants de l'Ordre. C'est une vraie révélation.

II. — C'est une révélation aussi que le livre de Mme Ancelet-Hustache sur les CLARISSES. L'ouvrage est conçu à peu près sur le même plan que le précédent et, nous l'avons déjà dit, il est aussi édifiant. Après nous avoir résumé d'une plume toujours distinguée et toujours bien informée les origines de l'Ordre, après nous avoir tracé, en des pages superbes, le portrait de sa fondatrice, sainte Claire, et le portrait de sa réformatrice, sainte Colette, le pieux auteur aborde son sujet. Il nous conduit *Chez les Clarisses Colettines*, et il nous initie par le menu à toute l'existence d'une fille de sainte Claire. Voici, à partir de cet endroit-là, les titres de ses chapitres : *Le parloir et la grille*, — *La vocation. L'entrée au cloître. La vêture*, — *Postulantes et novices*, — *La profession perpétuelle*, — *La journée d'une Clarisse*, — *Divers usages*, — *La très haute pauvreté, le travail et l'aumône*, — *La prière*, — *La maladie et la mort*, — *De la vie contemplative et de la joie franciscaine*. C'est une vraie Somme de la vie d'une Colettine qu'a écrite Mme Ancelet-Hustache.

Mgr Moïse CAGNAC. **Les lettres spirituelles en France.** — 2 vol. in-12 de XLIV-328 et 412 p., 25 f. — Paris, J. de Gigord.

Disons-le tout de suite : voici un beau et bon livre, qui par ailleurs se présente à nous avec des antécédents tout à fait engageants. En effet, avant d'être réunis en volume, les chapitres dont il se compose ont été professés, sous forme de leçons, à l'Institut catholique de Paris. L'auteur, d'autre part, comme l'on sait, est un vrai professionnel du sujet qu'il traite ici. Les Lettres de direction et lui se connaissent depuis longtemps : il a déjà, en des volumes qui sont entre les mains de toutes les personnes pieuses, donné au public chrétien, à diverses époques, les Lettres de direction de S. François de Sales, de Bossuet et de Fénelon. Il a composé, en outre, sur le duc de Bourgogne, sur Fénelon directeur de conscience et sur Fénelon apologiste de la foi, des volumes que l'Académie française et divers autres grands corps littéraires se sont empressés de couronner. Il a, par conséquent, fait ses preuves dans la matière. Ajoutons à cela que son nouvel ouvrage est la réalisation d'un vœu formulé par un juge d'une compétence hors de pair, M. René Doumic, qui il y a quelque vingt-cinq ans, à la fin précisément de la Préface des Lettres de Direction de Fénelon par Mgr Cagnac, exprimait le souhait très juste qu' « il se trouvât un écrivain pour nous donner une Histoire de la Littérature de Direction en France. »

Après un quart de siècle, voilà qu'est réalisé le désir que sa foi religieuse en même temps que son goût littéraire avaient inspiré à l'éminent Secrétaire perpétuel de l'Académie française ; et ce sont les *Lettres spirituelles en France* de Mgr Cagnac.

L'ouvrage, encore une fois, comme on voit, se présente bien, et son histoire est pleine de promesses.

Or, nous pouvons l'affirmer sans aucune contradiction, ces promesses, il les tient largement. Pour le prouver, il nous faudrait un espace moins limité que celui qui est imposé à notre recension. A notre grand regret, force va nous être de nous borner à l'essentiel.

Un mot, d'abord, du contenu du livre. En présence d'une matière aussi riche, l'auteur ne pouvait songer à être complet. Les Lettres spirituelles sont très nombreuses en France. S. Bernard en a écrit de bien belles ; mais elles sont en latin. D'autres, également très remarquables, ont été composées en langue romane durant les siècles qui ont suivi, qu'il eût été intéressant d'étudier ; mais Mgr Cagnac a dû y renoncer. Le plan de son travail l'obligeait à se restreindre aux Lettres écrites en français. Il n'étudie que les Lettres des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Et encore, pour cette période, il a dû laisser dans l'ombre bien des directeurs ; ce n'est pas qu'il les méprisât, certes ! mais la place lui manquait. *Ils étaient trop.*

Les directeurs spirituels qu'il nous présente sont quand même nombreux : on en compte exactement 45. La plupart sont du XVIIe ou du XIXe siècle ; le XVIIIe n'est représenté que par deux noms : le P. de Lombez et le P. de Caussade.

Le XVIIe siècle a été, pourrait-on dire, l'âge d'or de la direction spirituelle. On pressent quelles belles figures l'auteur, quand il en traite, a la joie de nous présenter : S. François de Sales, Bérulle, Olier, S. Vincent de Paul, les PP. de la Colombière, de Beauvau, Bourdaloue, Lallement, Rigoleuc, Surin, de la Compagnie de Jésus, Saint-Cyran, Singlin. Le XIXe siècle a donné également à Mgr Cagnac de grands noms : Lamennais, Lacordaire, Mgr Dupanloup, le P. Libermann, Mgr de Ségur, Mgr Gay, le P. de Ravignan, les PP. Gautrelet, Ginhac, de Pontlevoy et Barelle, le P. Didon, le chanoine Chaumont, Mgr d'Hulst. C'est l'élite, comme on voit, l'élite intellectuelle et l'élite morale du clergé de France, qui défile ainsi devant nous.

Et chacun des auteurs ainsi passés en revue nous est montré sous son jour exact : dans sa vie d'abord, puis dans ses œuvres. Ce n'a pas toujours été un petit travail, on le devine, que de dégager de leurs écrits leur véritable physionomie doctrinale ; c'est presque un labeur de Bénédictin qui s'est imposé à Mgr Cagnac. Rien que pour lire les textes, la tâche était immense. Songez, par exemple, qu'il nous reste encore plus de 6.000 lettres de Port-Royal ; songez aussi que les lettres de direction du seul Mgr Gay comprennent de six à sept mille pages. Non seulement l'auteur a lu tout cela, mais il l'a interprété, et ce n'était pas toujours chose facile : les questions à résoudre parfois étaient si délicates !

Mgr Cagnac, au total, n'a été inférieur à aucune de ses tâches, et la publication de son livre n'est pas seulement un grand service rendu à l'histoire de notre littérature dont il traite un chapitre jusqu'ici inexploré, au moins dans son ensemble ; mais il a rendu service aussi à tous ceux auxquels, par vocation, incombe le si important mais parfois si difficile ministère de la direction des âmes.

Ce ne sont pas, du reste, seulement les ecclésiastiques qui auront à gagner à la lecture des *Lettres spirituelles en France* : les laïques eux aussi en tireront plaisirs et profits. Je n'ai pas besoin d'énumérer lesquels.

J'aurai fait, je crois, suffisamment connaître l'ouvrage quand j'aurai dit qu'il est écrit avec la plume d'un psychologue, d'un théologien, d'un prêtre et, ce qui ne gâte jamais rien, d'un lettré, voire même d'un fin lettré.

P. GODEFROY, des Frères Mineurs Capucins. — *Une page d'histoire franciscaine bourguignonne.* **Le couvent des Cordeliers de Châtillon-sur-Seine.** In-16 de 110 p. — *Id. Sous le signe de l'Oder.* **Essai sur la restauration en France du Tiers Ordre régulier franciscain.** In-12 de XVI-378 p., 11 grav., 11 f. 50. — Paris, librairie Saint-François, 4, rue Cassette.

Depuis de nombreuses années déjà, qui ne le sait ? nous assistons à une véritable résurrection de l'esprit

franciscain dans la littérature. Jamais peut-être il n'avait paru autant d'études que de nos jours sur le Poverello, sur sa personne, ses écrits et les familles religieuses dont il a été le père. Si nous osions, à propos d'un aussi saint personnage, user d'un mot aussi profane, nous dirions volontiers qu'à aucune époque il n'a été autant à la mode.

Ces dispositions admiratives de nos contemporains pour S. François et son œuvre sont déjà, ce nous semble, par elles-mêmes une chance de succès pour les deux volumes dont on vient de lire le titre. Mais ils en ont d'autres encore.

Tous deux, d'abord, sont des ouvrages d'une solide érudition, et ils constituent une très appréciable contribution à l'histoire de l'Ordre franciscain en France.

Le premier a pour objet un simple couvent Cordelier de province. Mais si modeste qu'ait été son existence, le petit monastère franciscain de Châtillon-sur-Seine a cependant tout de même sa célébrité : son église, au XVIe siècle, a abrité un Sépulcre longtemps fameux qui était une des belles œuvres de la Renaissance, et c'est dans ses anciens bâtiments que le maréchal, alors général Joffre, a signé le 6 septembre 1914 l'ordre qui devait avoir pour résultat l'immortelle victoire de la Marne.

Le P. Godefroy en a minutieusement reconstitué le passé à l'aide des papiers que conservent les Archives de la Côte-d'Or et celles de la ville de Châtillon. Très solidement documenté, son ouvrage n'est substantiellement, sans doute, qu'une étude d'histoire locale, mais il a en outre un véritable intérêt d'ordre général. S'il a un défaut, c'est celui de ne donner, par discrétion, qu'une analyse de pièces que peut-être il eût été avantageux de reproduire *in extenso*.

Plus volumineux de format, le second ouvrage du P. Godefroy est aussi de nature à intéresser plus de lecteurs. C'est l'histoire de la restauration en France du Tiers Ordre régulier franciscain. L'auteur, par modestie, intitule son travail un « Essai ». Mais, n'en déplaise à son humilité, son livre est une œuvre définitive, dont le contenu, par comparaison, évoque dans l'esprit le rétablissement en France des Dominicains par Lacordaire et des Bénédictins par Dom Guéranger. Essayons d'en donner au moins une idée.

Les mots : *Sous le signe de l'Oder*, qui lui servent de titre, sont un souvenir d'une Vierge fameuse de l'Albigeois, qui est depuis longtemps un but de pèlerinage et qui est vénérée dans l'église d'Ambalet, le village précisément où le Tiers Ordre régulier franciscain a repris naissance. Cette résurrection n'est pas allée toute seule. Elle a été contrariée par bien des obstacles : c'est le signe de la croix dont sont généralement marquées les œuvres vraiment voulues de Dieu et qui sont destinées à vivre. Elle a demandé du temps : d'ordinaire, a-t-on dit, il ne respecte pas ce que l'on fait sans lui. Elle a demandé, aussi, l'action d'un homme puissant en œuvre et en parole ; dans la circonstance, cet homme a été le P. François-Marie Claussade.

C'est l'histoire de tout ce qu'a fait ce prêtre, absolument éminent en sainteté, pour rétablir en France, en 1866, après 85 ans d'interruption, une des branches de l'Ordre franciscain qui y avait autrefois donné des fruits superbes, que nous raconte le P. Godefroy.

Pour composer son livre, il n'a pas eu à chercher bien loin ses documents : les archives familiales de la Maison se sont ouvertes toutes grandes devant lui et lui ont livré toutes les pièces dont il pouvait avoir besoin. Mais il a eu le mérite de les mettre en œuvre. Et ce mérite, certes ! n'est pas petit. Nous avons rarement lu une biographie où chaque événement, chaque personnage soient mis en aussi complète lumière. L'ouvrage est exact, d'une exactitude absolument scrupuleuse. Mais ce n'est point là sa seule qualité : il est vivant surtout. Les titres de ses chapitres font penser à des titres de chants d'épopée : *L'appel de l'Oder, — La Roche tarpéienne est près du Capitole, — La vocation franciscaine, — Fâcheux réveil, — Nouvelle aurore, — L'acquisition du Prieuré, — Le premier noviciat, — Les premiers fruits de l'Oder, — La croissance du grain de sénevé, — Duc in altum, — Organisation et essor, — Dans la tourmente, — Mors et vita.* Encore une fois, on croirait lire un livre de poésie, et cependant c'est de l'histoire, de la très rigoureuse histoire.

Tel qu'il est, dans ces conditions, l'ouvrage du P. Godefroy est sûr de réaliser le désir auquel a obéi l'auteur en l'écrivant : non seulement il fera du bien à ses lecteurs, mais il aidera puissamment au développement d'un Etablissement qui a déjà fait beaucoup de bien, non seulement en France, mais encore à l'Etranger, et qui ne peut que gagner à être davantage et mieux connu.

Georges GOYAU, de l'Académie française. *Un grand « homme »*. **Mère Javouhey, apôtre des Noirs.** — In-12 de 296 p. avec 4 gravures hors texte, 12 f. — Paris, Plon.

Comme diraient volontiers les Allemands, il y a toute une « littérature » de la Mère Javouhey.

La femme admirable qui a tant fait, durant la première moitié du XIXe siècle, — avec la Congrégation des religieuses de St-Joseph de Cluny dont elle avait été la fondatrice en 1806, — pour l'évangélisation, pour l'éducation et, finalement, pour l'émancipation des Noirs de l'Afrique, et en particulier, du Sénégal et de la Guyane ; la sainte religieuse si profondément religieuse, à laquelle l'Eglise a décerné, en 1908, le titre de Vénérable et qu'elle va, probablement, placer sous peu au rang des Bienheureux ; la vaillante Française qui, en servant bien les intérêts de l'Eglise, a servi si bien aussi les intérêts de notre pays ; celle que Louis-Philippe, qui pourtant n'était pas précisément un enthousiaste et qui ne passe point pour avoir nourri des préventions particulièrement fortes en faveur des cornettes, n'a pas pu, un jour, s'empêcher de qualifier de « grand homme », a déjà été en effet, depuis bientôt 78 ans qu'elle est morte, l'objet d'innombrables publications.

Il existe d'elle plusieurs biographies dont l'une, celle des PP. Delaplace-Kieffer, est une véritable Histoire ; on a en outre édité sa Correspondance, qui ne comprend pas moins de cinq volumes ; on a enfin publié (la Mère Léontine Fontaine) les *Annales* de l'Institut dont elle a enrichi l'Eglise. Que restait-il à faire après tant de travaux ? Il semblait bien que la matière était épuisée et qu'il n'y avait plus qu'à redire à son sujet le mot bien connu de La Bruyère : « Tout est dit et l'on vient trop tard. »

Pour un écrivain ordinaire, la parole de l'auteur des *Caractères* eût été vraie ; elle ne l'était pas pour M. Georges Goyau.

L'éminent académicien auquel la littérature chrétienne (nous ne l'apprenons à aucun lecteur) est déjà redevable de si bons et de si beaux livres, s'est, comme l'on sait, passionné depuis quelque temps pour les missionnaires en général, et spécialement pour nos missionnaires d'Afrique. Pour nous borner à ces deux citations, qui ne connaît ses deux admirables volumes sur le cardinal Lavigerie et sur Mgr Augouard ? Avec un pareil état d'âme, — d'âme missionnaire, pourrait-on dire, — il ne pouvait guère passer à côté de la Mère Javouhey sans la remarquer. Et il l'a remarquée en effet. Et il lui a consacré une étude. C'est le volume que nous avons sous les yeux.

M. Goyau, inutile de le dire, a mis à profit l'immense documentation que lui léguaient ses devanciers. En l'utilisant, il l'a même accrue par plusieurs trouvailles personnelles. Mais ce n'est pas en cela, malgré tout, que consiste la grande originalité de son livre. Ce qui donne à sa *Mère Jahouvey* un caractère à part (et on peut ajouter : bien actuel), c'est le point de

vue tout nouveau auquel il s'est placé. Jusqu'ici l'on s'était à peu près exclusivement attaché à nous montrer dans la vie de la fondatrice de la Congrégation de Saint-Joseph le côté je dirai hagiographique ; M. Goyau nous en fait voir surtout le côté colonial. En d'autres termes, les biographes antérieurs de la Mère Javouhey avaient principalement étudié la cause de l'extraordinaire fécondité de sa vie : lui, avant tout, s'est proposé de nous en faire voir les résultats. Ce n'est qu'un aspect, sans doute, de l'action de la Vénérable, un aspect secondaire même, si l'on veut ; mais c'est aussi, tout de même, un aspect bien important, d'autant plus important que jusqu'à présent il a été plus négligé. Ecoutons là-dessus l'auteur lui-même. La Mère Javouhey, écrit-il, « a partagé l'ingrate destinée de tous nos grands missionnaires du XIX[e] siècle. Le ministère des Colonies, le ministère des Affaires étrangères s'ouvraient devant eux pour les écouter, les aider et simultanément le ministère de l'Instruction publique paraissait juger fort superflu que les programmes d'histoire eussent pour eux une pensée. Il y a ainsi toute une page de civilisation qui est à peu près absente des synthèses d'histoire générale, que ce soient des manuels pour l'enseignement ou des œuvres de vulgarisation pour le grand public : cette page, c'est celle qui fut écrite par les missionnaires. Il faut en finir avec de tels ostracismes. »

On ne saurait mieux dire. On ne saurait, non plus, mieux mettre en relief la grande actualité de la *Mère Javouhey* de M. Goyau. Par la publication de ce livre, dont par ailleurs, étant donné le nom de son auteur, on a deviné le haut mérite littéraire, le grand écrivain a fait deux choses également utiles : il a amorcé une réforme dans l'enseignement public, et il a appelé l'attention sur l'ignorance où est généralement le grand public, ainsi que l'ont démontré de récentes discussions parlementaires, sur les incomparables services que rendent nos missionnaires à l'extérieur.

P. Fanfani, O. P. **Marie-Clotilde de Savoie, princesse Jérôme Napoléon (1843-1911).** *Vie et lettres,* avec une préface du R. P. Gillet, O. P., Provincial de France. — Un vol. in-8 de XIII-178 p., 15 f. — Paris, Téqui.

Voici un livre qu'on pourrait appeler tout dominicain. En effet, il a été écrit par un Frère Prêcheur, le P. Fanfani, ancien curé de la Minerve, à Rome ; il a été préfacé par un autre Frère Prêcheur, le P. Gillet, provincial de France ; enfin ses 58 dernières pages sont occupées par la reproduction de 24 lettres adressées à un troisième Frère Prêcheur qui est devenu Général de tout l'Ordre, le P. Hyacinthe-Marie Cormier. On ne sera point surpris de trouver tant de noms de Dominicains dans l'ouvrage, quand on saura que la pieuse princesse dont il dit l'existence a vécu une grande partie de sa vie Tertiaire et fervente Tertiaire de S. Dominique. — Sa première édition avait paru en 1913 et en italien ; la version française qui nous en est donnée aujourd'hui est l'œuvre de M[lle] Marie-Thérèse Porte, qui a ajouté à sa traduction une quantité de notes du plus vif intérêt.

Ces détails donnés sur l'origine du volume, hâtonsnous d'en ouvrir les pages.

La princesse dont on nous retrace ici l'existence, parce que tragique à certains égards, n'a pas besoin, j'imagine, d'être présentée aux lecteurs de cette revue. Tous savent quelle créature d'élite a été la femme du prince Napoléon : Marie-Clotilde de Savoie, « la princesse Clotilde, » comme la France a eu l'habitude de l'appeler. Elle était la fille de Victor-Emmanuel II, duc de Savoie, plus tard roi d'Italie, et était née à Turin le 2 mars 1843 ; elle devait mourir à Moncalieri le 25 juin 1911. Ce qu'on nous offre ici, on le devine, ce n'est pas encore sa *Vie*, qui devra attendre, pour paraître, que se soit produit le « recul de l'histoire » ; ce n'en est encore qu'une esquisse. Mais, si sommaire soit-elle, cette esquisse suffit à nous donner une très haute idée de la digne fille de la Maison de Savoie qui en est l'objet.

Le mariage qui, le 30 janvier 1859, avait uni Jérôme Napoléon et Marie-Clotilde de Savoie, avait été ce qu'on appelle un mariage politique. Bien que la princesse, contrairement à ce qu'on a cru longtemps, ait été laissée entièrement libre de le contracter, étant donné l'irréligion connue et l'inconduite, notoire elle aussi, de l'époux, il ne pouvait être heureux et en réalité il ne le fut pas. Soit au Palais-Royal à Paris où elle demeura de 1859 à 1870 ; soit au château de Prangins en Suisse où elle habita jusqu'en 1878, époque à laquelle la vie intenable qui lui était faite l'obligea à se séparer de son mari et à se retirer au château de Moncalieri, proche de Turin, elle eut à endurer une quantité de peines intimes que l'on devine facilement. C'est dans les exercices d'une solide piété qu'elle trouva la force de les supporter.

Quant à sa vie à Moncalieri, de 1878 à 1911, elle fut littéralement celle d'une sainte.

La mémoire de la pieuse princesse restera toujours vénérée dans l'Eglise, dont, en définitive, elle a été l'honneur. Son souvenir, d'autre part, sera nécessairement aussi toujours cher et à l'Italie et à la France : à l'Italie, à laquelle elle resta attachée jusqu'à sa mort par toutes les fibres de son âme ; à la France, qu'elle avait épousée, comme elle disait, avec le prince Napoléon et avec laquelle elle ne divorça jamais. Et, — pourquoi ne pas le dire en terminant, puisque nous le pensons ? — c'est même ce double et dernier amour qui donne une extrême actualité à la biographie que nous venons d'analyser. Beaucoup de gens aujourd'hui, et nous sommes du nombre, souhaiteraient, dans l'intérêt de l'une et l'autre nation, qu'une solide union (qu'appellent, par ailleurs, tous leurs antécédents) se conclue entre la France et l'Italie. Or, on aura beau chercher : s'il fallait un symbole à cette union, nous ne croyons pas qu'on en puisse trouver un qui soit plus expressif que la « Princesse Clotilde ».

LITURGIE

Q. — 1° Les Missels récents indiquent la préface de l'Epiphanie pour la fête de la Ste Famille, fête qui, maintenant, tombe toujours dans l'octave de l'Epiphanie. Les anciens Missels assignaient à la même fête, célébrée alors le troisième dimanche après l'Epiphanie, la préface de la Nativité.

Dans les églises dont la Ste Famille est titulaire et où, par conséquent, sa fête est du rite double de 1[re] classe avec octave, quelle préface faut-il prendre au jour octave de ladite fête, lequel n'arrive jamais qu'après la fin de l'octave de l'Epiphanie ?

2° Peut-on assimiler l'octave de l'Epiphanie à celle de Noël, qui exclut toute autre préface propre ?

R. — Ad I. La préface de l'Epiphanie doit être considérée désormais comme étant également la préface propre de la messe de la Ste Famille, — et cela indépendamment de l'occurrence de l'octave de l'Epiphanie, — tout aussi bien que la préface de la Nativité est et doit être regardée comme la préface propre de la messe du Saint-Sacrement.

A quelque moment donc de l'année que l'on célèbre la messe de la Ste Famille ou que l'on en fait mémoire dans quelque autre messe n'ayant pas elle-même de préface attitrée, on doit prendre la préface de l'Epiphanie. Ainsi, supposé v. g. que la

fête de la Ste Famille tombe le 12 janvier [1] ; dans les églises dédiées à celle-ci, il faudra alors jusqu'au 19 janvier inclusivement, sauf aux messes comportant, comme celle de la Chaire de S. Pierre à Rome (18 janvier), une préface propre, — dire chaque jour, en raison de l'octave de la Ste Famille, la préface de l'Epiphanie.

Cela ne peut faire aucun doute, étant donnée la netteté des passages suivants de la rubrique qui, dans le nouveau Missel [2], figure en tête du texte non noté de la préface de l'Epiphanie : « Sequens præfatio : 1. Dicitur... in missis de S. Familia Jesu, Mariæ, Joseph, quamvis infra octavam Nativitatis Domini celebrandis. — ... 3. Dicitur item, juxta rubricas, in omnibus missis, quæ cum commemoratione ejusdem S. Familiæ celebrantur, dummodo pariter ipsa missa, aut commemoratio prius habita, aliam non exigant præfationem ; ac dicitur, juxta eamdem normam, et disjunctim quoque a sua commemoratione, infra octavam communem ipsius S. Familiæ alicubi celebratam... [3]. »

Ad II. Nous devons faire observer à notre vénérable consultant que, si une messe célébrée ou commémorée l'exigeait, l'octave de Noël admettrait une autre préface d'un mystère du Seigneur ou d'une personne divine. La nouvelle rubrique placée en tête de la préface de la Nativité le dit expressément : « Sequens præfatio : ... 2. Dicitur etiam, juxta rubricas, in omnibus missis, quæ infra octavam ejusdem Nativitatis celebrentur..., dummodo... ipsa, aut commemoratio prius habita, aliam de divinis Mysteriis vel Personis non exigant præfationem. » — A part cela, il demeure certain que, pendant toute sa durée, l'octave de Noël [4] ne souffre pas d'autre préface que la sienne, même aux messes qui, comme celle de l'apôtre S. Jean (27 décembre), auraient en un autre temps leur préface propre. (Même rubr.).

Semblable exigence n'existe pas pour l'octave de l'Epiphanie. Cette octave n'impose sa préface [5] qu'aux messes n'ayant droit, ni par elles-mêmes, ni en raison d'une première commémoraison, à une autre préface propre : « Sequens præfatio : ... 2. Dicitur etiam, juxta rubricas, in omnibus missis, quæ infra octavam Epiphaniæ celebrentur, dummodo... ipsa missa, aut commemoratio prius habita, aliam non exigant præfationem. » (Rubr. de la préf. de l'Epiphanie).

Q. — Les vendredi 8, samedi 9 et dimanche 10 mars de cette année, il y avait, dans mon église paroissiale, l'exposition du Saint-Sacrement à l'instar de celle des Quarante-Heures.

1o Quelle messe solennelle fallait-il célébrer le vendredi et le samedi ? — Avec quels ornements et quelles oraisons ? — Devait-on ou non dire le *Gloria* et le *Credo* ?

2o Le dimanche 10 mars (dimanche *Lætare* et, par conséquent, de 1re classe), la messe solennelle fut celle de ce dimanche, avec, sous une seule conclusion, l'oraison du Saint-Sacrement, mais sans autre mémoire. — Pouvait-on se servir d'ornements sacrés en drap d'or et roses ; ou bien fallait-il nécessairement prendre des ornements violets ?

R. — Il importe de remarquer avant tout qu'à moins d'un indult particulier, le privilège de célébrer, à l'occasion de l'exposition publique du Saint-Sacrement pour les prières des Quarante-Heures, les messes votives solennelles dont il va être question ci-après et, quand l'une d'elles vient à se trouver liturgiquement empêchée, celui d'en joindre la mémoire, sous une seule et même conclusion, à l'oraison de la messe du jour, sont entièrement subordonnés à l'accomplissement exact de toutes les prescriptions de l'Instruction Clémentine. (Cf. S. R. C., 27 mai 1911, n. 4268, ad 1, 2, 3).

Nous supposons donc que, de fait, ces prescriptions ont été observées de point en point cette année, les 8, 9 et 10 mars, dans l'église de notre consultant.

Ad I. Le vendredi 8 mars, il fallait célébrer, en ornements sacrés de couleur blanche ou même de drap d'or, la messe votive solennelle du Saint-Sacrement. (*Instr. Clem.*, § XII). Assimilée dans la circonstance aux messes votives solennelles *pro re gravi*, cette messe est soumise désormais aux nouvelles lois liturgiques qui régissent ces messes. (S. R. C., 27 avril 1927, I et II) [1]. En conséquence, elle comportait, au 8 mars dernier, la seule mémoire — sous une conclusion distincte — et le dernier évangile de la férie majeure occurrente, le *Gloria*, le *Credo* et la préface de la Nativité. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3 ; tit. VII, n. 1 et 3 ; tit. VIII, n. 1 ; tit. IX, n. 1).

Le samedi 9, la messe solennelle devait régulièrement être la messe votive *Pro pace* [2], avec, elle aussi, toutes les prérogatives liturgiques des messes votives solennelles *pro re gravi*. (Cf. *Instr. Clem.*, § XIII). Cette messe demandant des ornements de couleur violette (Rubr. gén. du Missel, tit. XVIII, n. 5), on ne pouvait licitement substituer à ceux-ci des ornements en drap d'or [3]. Il fallait omettre le *Gloria*, faire la commémoraison de la férie et ajouter l'oraison du Saint-Sacrement, toutes deux sous une seconde conclusion commune, dire le *Credo*, la préface du Carême, et prendre à la fin, au lieu du prologue de S. Jean, l'évangile de la férie. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.*; S. R. C., 27 avril 1927, III et IV).

Ad II. Le 10 mars dernier, la messe solennelle de reposition du Saint-Sacrement pour la clôture des prières des Quarante-Heures était obligatoirement celle du dimanche occurrent, — 4e de Ca-

[1] Elle aura lieu à ce quantième en 1930, 1936, 1941, etc.

[2] Cette rubrique se lisait déjà dans la 7e édition *juxta typicam* du Missel, approuvée le 24 décembre 1923.

[3] Suit une restriction pour le cas où il y aurait le même jour, dans la même église, soit deux messes chantées, soit une messe conventuelle et une messe chantée.

[4] A condition que l'on fasse à la messe la mémoire soit de l'octave, soit du dimanche dans l'octave. (Rubr. de la préf.).

[5] A la même condition que ci-dessus, note 4.

[1] Cf. *Ami* 1927, p. 357.

[2] L'évêque aurait pu aussi choisir l'une des autres messes votives contenues dans le Missel. (Cf. Instr. Clém., § XIII ; S. R. C., 9 mai 1857, n. 3049, ad 4).

[3] Voir ci-dessous, ad II.